

Strategie kodifikace rozdílu mezi přírodou a kulturou v tzv. sporu o metodu sociálních věd na přelomu 19. a 20. století a jejich brněnské reminiscence.

The codification strategies of difference between nature and culture in the so-called dispute about method of social sciences in the end of 19. century and the beginning of 20. century and their reminiscences in Brno.

Dušan Janák

Abstract: The following text deals with strategies and mechanisms of codification of distinction between culture and nature which were applied in the so-called dispute about method of social sciences in the end of 19. century and the beginning of 20. century. A comparison of texts by philosophers Windelband, Rickert and Dilthey allowed to set some common features of the codification among these three authors as well as some consequences for next development of social science especially sociology.

Through tematization of dichotomic culture and nature all three authors aim to make the social science independent on natural science.

This aspiration is enacted mostly on metodological level and one can say that dichotomy culture - nature served as a basis for formulation of qualitative paradigm in social science research.

Value and valuation turned up to be the key category underpinning the distinction between natural and social sciences for all three authors.

In the end of the text the author discusses the role of Windelband's, Rickert's and Dilthey's arguments in the foundation years of social science in Brno especially in the methodology of I. A. Blaha's sociology.

key words: nature, culture, social science, methods

Cílem textu je představit způsoby manipulace s dichotomií příroda – kultura, používané v metodologických diskusích německé duchovnědy na sklonku 19. století a jejich následnou expozici ve vznikající brněnské sociální vědě v první třetině století 20.. Předmětem výzkumu jsou na jedné straně některé texty novokantovců Windelbanda a Rickerta a také práce Diltheyovy, reprezentující významné pozice německé duchovnědy 19. století a na druhé straně práce F. Weyra - představitele brněnské normativní teorie a metodologické úvahy In. A. Bláhy, zakladatele brněnské sociologie.

Mou snahou je ukázat, jakou funkci sehrála tematizace opozice pojmů příroda a kultura v německé duchovnědě a jaké to mělo důsledky pro brněnskou sociální vědu.

První položení problému ve sporu o metodu duchovních věd

Situace ve vědách

Přesto, nebo možná právě proto, že se v následujícím textu chci zabývat jednou konkrétní linií sociálně vědní myšlenkové tradice a v jejím rámci způsobem kodifikace opozice kultury a přírody, chtěl bych začít přiblížením konstelace, panující ve vědách, v jejímž rámci novokantovci zmiňovanou opozici rozvíjeli.

Před nástupem 19. století převládalo tzv. klasické dělení věd do dvou rovnocenných sfér podle descartovského schématu základního rozdílu světa přírody, hmoty, fyzického světa (res extensa) a světa duchovního, prostoru lidské

duševnosti (*res cogitans*). S nástupem průmyslové revoluce, triumfy a glorifikací přírodních věd ve století 19. začalo dělení věd získávat nádech hierarchie ve prospěch věd prvně jmenovaných. Epistemologický boj o to, kdo bude kontrolovat vědění o přírodě vyhráli jednoznačně přírodovědci již o století dřív, nyní šlo o vědění o lidském světě.¹ Kulturní a sociální změny 18. a 19. století jasně viditelné zejména v porevoluční Francii (na něž reagoval Comte) a průmyslové Británii (předmět zkoumání Marxova a Engelsova) vytvořily hlubokou potřebu pro sociální vědy. Díky úspěchům přírodních věd na poli produkce průmyslových technologií se zdálo, že čím exaktnější tato nová sociální věda bude, tím to bude lepší i pro vyvinutí technologií sociálních². Krize mechanistického názoru a newtonského paradigmatu ve fyzice přispěly ke krizi naturalismu pozitivistické sociologie, která byla na představách newtonské fyziky a mechanistického determinismu založena.

Epistemologický boj mezi různými variantami pozitivismu a řadou dalších vyloženě protipozitivisticky orientovaných autorů a směrů v otázce vědění o sociální realitě nabýval různých podob. Jednou z nich byl tzv. spor o metodu duchovních věd v německé kulturní oblasti, do kterého významným způsobem, který pocítujeme dodnes, zasáhli novokantovci bádenské školy a Wilhelm Dilthey, známý jako představitel filosofie života. Podle některých autorů Dilthey a novokantovství představují nejdůležitější vlivy na teorii a praxi společenských věd, ze všech možných protipozitivistických proudů (novohegelovství v Itálii a Německu, fenomenologie E. Husserla, intuitivismus H. Bergsona, aj.), podílejících se na metodologické diskusi počátku 20. století.³

Tematizace opozice kultury a přírody v bádenské škole (Windelband, Rickert).

Novokantovství se tradičně dělí na dva významné proudy, marburskou a bádenskou školu. Zatímco marburčané (Cohen, Natorp) se věnovali prohlubování Kantova kritického výzkumu apriorních podmínek našeho poznání (např. analýze základních logických forem a aplikací na matematické vědy, Natorpovo hledání základních syntetizujících aktů čistého vědomí, atp.), představitelé bádenské školy zkoumali možnost existence apriorních duchovních faktů působících v dějinách a ovlivňujících lidské volní rozhodování. Při tom se dostali k problematice vhodné metody poznání těchto faktů a dále k úvahám o metodě duchovních věd obecně. Proto měla bádenská škola na další vývoj sociologie a sociálních věd větší význam než škola marburská, směřující svou pozornost spíše k problémům věd exaktních a logických.

Za jakýsi programový text bádenské školy bývá považován štrasburský rektorský projev W. Windelbanda *Dějiny a přírodní vědy z roku 1894*⁴. V něm

¹ Historický vývoj sociálních věd od 18. století do současnosti mapuje přehledně Wallerstein (1998), o kterého se opírá i můj výklad.

² Velký metodologický význam pro rozvoj kvantitativních metod měli například statistická zkoumání A. Quételeta, významného statistika francouzsko-belgického původu a vědce pracujícího v řadě oblastí matematické přírodovědy (astronomie, meteorologie, ad.). Jeho analýzy „průměrného člověka“ se ukázaly velmi užitečné pro nejrůznější praktické účely. Např. tabulky úmrtnosti, které sestavil, využívaly hojně pojišťovací společnosti (více viz Cuin, Gresle 2004)

³ Srov. *Dějiny buržoazní sociologie 19. a začátku 20. Století*, 1982:168.

⁴ Vycházím ze slovenského překladu Windelbandova textu (Windelband 1967a: 524 - 537), uveřejněného ve slovenské *Antologii z děl filosofů* (Hrušovský, I.; Zigo, M. (eds.) 1967), kde také nalezneme překlad textu Rickertova i klíčových částí Diltheyova *Úvodu do duchovních věd*.

také můžeme nalézt Windelbandův přístup k dichotomii přírody a kultury. Následné srovnání jeho pozice s Ricketovou a Diltheyovou umožní určit základní společné rysy kodifikace rozdílu přírody a kultury ve sporu o metodu a určit význam této kodifikace v pozdějším vývoji sociální vědy, i ve vývoji sociální vědy brněnské.

Windelband ve své rektorské řeči zvolil téma z metodologie a teorie vědy, konkrétně problematiku dělení věd, protože neobyčejné rozšíření a zjemnění metodického aparátu všech věd podle něj vyvolává „nové otázky pro teoretickou filosofii“ (Windelband 1967a: 526). Dělení věd, které má Windelband na mysli není a nemůže být totožné s dělením podle fakult, které vyplynulo z historických okolností vzniku univerzit, kdy „praktický účel často spojil to, co bylo třeba z čistě teoretického hlediska oddělit.“ (Windelband 1967: 526). Tradičně se vědy podle něj dělí na teoretické (matematika, filosofie) a empirické, pracující s dvěma typy poznání: 1) světa přírody a 2) vnitřního duchovního světa. Novodobá noetická kritika (nástup exaktních metod) však takovýmto dělením otřásla a vyvolala přinejmenším pochybnosti o tom, zda je možné oprávněně počítat s „vnitřním vnímáním jako s osobitou metodou poznání.“ (Windelband 1967a: 527). Už se rozhodně neuznávalo, že skutečnosti tzv. duchovních věd jsou zdůvodněné jedině vnitřním vnímáním. Důkazem takového vývoje je vznik psychologie (definující se jako exaktní věda), která je podle starého dělení nezařaditelná.

Windelband navrhuje nové dělení. Empirické přírodní vědy jsou ty, které se ze sebraných skutečností snaží formulovat zákony dění, ať už jde o pohyby těles (fyzika), proměnu látek (chemie), rozvoj organického života (biologie), nebo procesy představování, cítění a chtění (psychologie). Předmět i konkrétní metody výzkumu se liší, logika je však shodná.

Oproti tomu disciplíny duchovních věd se pokouší „úplným a vyčerpávajícím způsobem vyjádřit jednotlivé, více či méně rozsáhlé dění jednorázové, časově omezené skutečnosti.“ (Windelband 1967a: 528). Také zde se předmět a postupy liší, ale logika bádání je shodná, bez ohledu na to, zda jde jednou o náboženství, jindy o jedno konkrétní lidské dílo (např. obraz) nebo lidský život, právní řád či vývoj literatury. „Ale vždy je účelem poznání reprodukovat a pochopit výplod lidského života, který se představil jako jednorázová skutečnost, v této jeho skutkové podobě.“ (Windelband 1967a: 528).

Takovýmto postupem podle Windelbanda získáme „čistě metodologické, na bezpečných logických pojmech založené dělení empirických věd. Principem dělení je formální charakter cílů jejich poznání.“ (Windelband 1967a: 529). Jedny hledají všeobecné zákony (ve formě přírodního zákona), druhé zvláštní historické skutečnosti (jednotlivé v historicky určité podobě). Empirické vědy v jednom případě pozorují nikdy se neměnicí formu, v druhém jednorázový, v sobě určený obsah skutečného dění. Vědy o zákonech, o tom, co je vždy, označuje Windelband jako nomotetické, vědy o událostech, učící nás o tom, co bylo jedenkrát, nazývá idiografickými. Chceme-li setrvat při obvyklých výrazech, „můžeme dále hovořit v tomto smyslu o protikladu mezi přírodovědnými a historickými disciplínami“ (Windelband 1967a: 529). V tomto metodickém smyslu je nutné např. psychologii počítat mezi přírodní vědy.

Protože principem dělení je formální charakter cílů poznání, zmiňovaný metodický protiklad klasifikuje především výzkum, nikoli nutně obsah samotných vědomostí (předmět výzkumu). Proto „ty stejné předměty se mohou stát objektem nomotetického a přitom i idiografického výzkumu.“ (Windelband

1967a: 529). Protiklad všeobecného a zvláštního je vždy do jisté míry relativní. To, co lze pojímat nomoteticky, např. dělení živočichů na zemi, lze vidět ve vztahu k vesmíru idiograficky, jako jedinečnou událost.

Odkud se takováto rozpolcenost poznání bere? Který typ poznání je lepší než druhý? První otázku Windelband řeší kantovským způsobem. Podle něj „navazuje tento rozdíl na nejdůležitější vztah v lidském rozumu, (...), vztah všeobecného k zvláštnímu.“ (Windelband 1967a: 529). Jsou to dva rozdílné typy poznávání skutečnosti, dvě možnosti jak nám může být skutečnost dána a „tyto dva momenty lidského poznání se nedají redukovat na jeden zdroj.“ (Windelband 1967: 536). Obsah dění nelze pochopit z jeho formy. „Zákon a událost zůstávají vedle sebe jako poslední, neporovnatelné veličiny naší představy světa.“ (Windelband 1967a: 537), uzavírá Windelband svou úvahu.

Tím ale není zodpovězena otázka, významná pro rozhodnutí o tom, kdo bude kontrolovat vědění, který typ poznání je hodnotnější. Objektivním kritériem se v tomto případě může stát zvážení užitečnosti toho kterého typu vědecké práce (subjektivní hodnota – radost z poznání je vždy stejná u každého poznání). Při porovnání z hlediska utility jsou oba směry myšlení podle Windelbanda rovnocenné. Všeobecné zákony umožňují zasahovat do dění přírody. Společnost je však historický proces a úspěšné zasahování do něj umožňuje a předpokládá jeho historické pochopení.

K tomuto Windelbandovu závěru je třeba připojit poznámku, důležitou z hlediska problému kodifikace dichotomie příroda – kultura. Přesto, že Windelband dělení věd a forem poznání činí na principu čistě formálním, při zodpovídání otázky po hodnotě vědění z hlediska užitečnosti dochází v podstatě k závěru, že příroda a společnost mají rozdílný ontologický status:

„Vědomosti o všeobecných zákonech mají (praktickou hodnotu, že umožňují předvídatí budoucích stavů a cílevědomé zasahování člověka do vývinu věcí. (...) ... vědomosti získané nomotetickým myšlením dovolují člověku zhotovit si ty nástroje, kterými ve stále větší míře rozšiřuje svoji nadvládu nad přírodou.“ (Windelband 1967a: 533)

oproti tomu

„Člověk je, (...) živočich, který má dějiny. Jeho kulturní život je historickou souvislostí (...): kdo chce do něj vstoupit a spolupůsobit na jeho utváření, musí mít pochopení pro jeho vývin.“ (Windelband 1967a: 533)

Idiografický přístup ke skutečnosti, zohledňující jednotlivé ve světě, umožňuje zasahování do chodu společnosti, nomotetický přístup je na tento účel krátký. Implicitním sdělením je, že v případě přírody a kultury se jedná o dvě rozdílné oblasti skutečnosti. I ke společenskému dění (např. partnerskému chování) je možné přistupovat nomoteticky, podle Windelbanda ovšem bez valného praktického úspěchu. Společnost a kultura jsou dominantou jiného než přírodovědného typu vědění.

To, co bylo u Windelbanda v otázce ontologické rozdílnosti přírody a kultury pouze naznačeno, dochází plného vyjádření a dalšího rozpracování v pracích jeho žáka a nástupce ve vedení bádenské školy H. Rickerta. Jak ukazuje následující citace, Rickert hovoří nejen o dvou rozdílných vědeckých metodách, ale i o rozdílných předmětech vědeckého zájmu:

„Pojmově můžeme odlišit dva druhy empiricko-vědeckých prací (...). Na jedné straně stojí *přírodní vědy*. Slovo „příroda“ je charakterizuje vzhledem k jejich *předmětu*, a rovněž i vzhledem na jejich *metodu*. (...)

Na druhé straně stojí *historické kulturní vědy*. Chybí nám slovo, zodpovídající výrazu „příroda“, které by je charakterizovalo vzhledem k jejich předmětu, jakož i metodě. Proto musíme volit *dva*

výrazy, které odpovídají oběma významům slova příroda. Jako *kulturní* vědy hovoří o objektech, které jsou ve vztahu k všeobecným kulturním *hodnotám*. Jako *historické* vědy popisují *jednorázový* vývoj těchto objektů v jejich zvláštnosti a individualitě.“ (Rickert 1967: 558 – 559)

Kurzívou psaná slova v citovaném textu nám vymezují prostor, v němž Rickert rozvíjí svoji argumentaci. Pro rozdíl předmětů přírody a předmětů kultury je u něj klíčový pojem hodnoty. Ve všech kulturních procesech je hodnota nějak obsažena a tvoří základní určení oproti přírodě. „Podle tohoto vztahu k hodnotám, (...), můžeme rozlišovat dva druhy objektů.“ (Rickert 1967: 544) Na jedné straně máme objekty přírodní a na druhé straně objekty kultury. Rickertem nabídnutá definice pojmu kultury ji popisuje jako „... celek reálných objektů, ve kterých spočívají všeobecně uznané hodnoty a který se pěstuje se zřetelem na tyto hodnoty; bližší obsahové určení neudáváme ...“ (Rickert 1967: 548).

Přítom o povaze hodnot „není možné říci, zda jsou nebo nejsou skutečné, ale pouze to, zda platí nebo neplatí.“ Jejich platnost buď někdo uznává nebo neuznává, ve druhém případě nelze o hodnotách mluvit. Reflektujeme-li platnost hodnoty, potom dalším jejím atributem je pocit závaznosti. Tyto dva atributy hodnoty (platnost a závaznost) způsobují, že se nám na místo hodnoty nabízí pro označení kulturního duchovní a místo kulturních věd označení duchovní vědy. Je to způsobeno tím, že hodnotit může jen psychická bytost, uznávat platnost je schopna jen psychika.⁵ Ovšem „pouhá přítomnost psychického ještě netvoří objekt kultury, protože duševní život je možné zkoumat také jako přírodu, a proto není možné psychické použít pro definování pojmu kultury.“ (Rickert 1967: 547)

Bez badatelského pohledu zaměřeného na hodnoty nelze podle Rickerta najít ostrou hranici mezi přírodou a kulturou. Díky němu můžeme rozlišit dva druhy objektů, jejichž rozdíl zakládá rozdíl dvou druhů věd. Takovýto argumentační postup rozdělující svět na objekty přírody a objekty kulturní Rickertovi umožňuje popsat rozdíl přírodních a duchovních věd, co do jejich předmětu.

Druhou oblastí diference je otázka metody, již lze svět přírody na jedné straně a svět kultury na straně druhé poznat. Rickert navazuje na Windelbandovo zjištění ohledně rozdílů nomotetické a idiografické formy poznání a propracovává metodu vlastní idiografickým vědám, které označuje za vědy historicko kulturní. Snaží se dobrat způsobu tvorby historických pojmů, jejichž obsahem je zvláštní a individuální. Dochází k závěru, že pojem je souhrnem složek podstatných pro vědu a že „pro tvoření pojmů historie je tedy pojem kultury principem výběru podstatného právě tak, jako je jím pro přírodní vědy pojem přírody jako skutečnosti se zřetelem na všeobecné.“ (Rickert 1967: 549). Pojem popsateľné historické individuality se konstituuje pomocí hodnot, které jsou obsáhnuté v kultuře, a vztahem k těmto hodnotám. Rickert výslovně označuje historicko-individualizující postup jako „postup vztahující se na hodnoty, zatímco přírodovědné zkoumání je zaměřené na zákonitou nebo všeobecně pojmovou souvislost a nestará se o kulturní hodnoty a o vztah svých objektů k nim.“ (Rickert 1967: 551).

Důležitým Rickertovým konceptem je „vztah k hodnotám“, jenž používá jako analytický nástroj, umožňující nám najít to „důležité“, „významné“, „zajímavé“ v sociokulturní skutečnosti. Přírodní vědy takový vztah neznají. Pojem „vztah k hodnotám“ je pojmem čistě teoretickým; v jistém smyslu je i při jeho aplikaci na

⁵ Označení "duchovní vědy" se vžilo mimojiné díky překladu Millovy *Logiky* do němčiny, kde "morální vědy" byly přeloženy jako *Gesteswissenschaften* = "duchovní vědy". To potom např. Rickert nebo Dilthey dál následovali.

skutečnost nehodnotící vědecký postoj zachován. Historik, potažmo sociální vědec, podle Rickerta prakticky nehodnotí. „Platnost hodnot není historickým problémem, pozitivní nebo negativní hodnocení není úlohou historika.“ (Rickert 1967: 552) Je třeba odlišit „postup vztahující se na hodnoty“ od „hodnotícího postupu“. To znamená, že historik má věnovat pozornost hodnotám jen potud, pokud je fakticky hodnotí nějaký subjekt nebo spočívají v nějakých objektech. Historie a historické vědy nejsou hodnotícími vědami, i když mají co činit s hodnotami. Hodnoty jako takové nejsou podle Rickerta psychickými ani fyzickými skutečnostmi. „Jejich podstata spočívá v tom, že jsou platné, a ne v tom, že jsou skutečné.“ (Rickert 1967: 552) Po jejich platnosti a oprávněnosti hodnocení se ptáme v rovině praktické v teoretické rovině zkoumáme „vztah k hodnotám“. Platnost a správnost hodnot je sporná, vztah k hodnotám je nepochybný. Lze se přít ku příkladu o to, zda Francouzská revoluce pomohla či uškodila (tj. hodnotit praktickým soudem), ale nelze popřít, že byla významná a důležitá pro kulturní vývoj Francie a Evropy (tj. vztáhnout k hodnotám teoretickým soudem). Chvála či hana je zdůvodnitelná jen hodnotami s dokázanou platností. Dokazovat tuto platnost ale historik nemůže.

Rickert zmiňuje ještě jednu významnou charakteristiku, kterou kultura vedle hodnot oproti přírodnímu dění obsahuje. Je jí povaha vývoje kulturních hodnot, který je principiálně odlišný od změn v přírodě. „To všeobecné v dějinách není všeobecný přírodní zákon nebo všeobecný pojem, (...), ale kulturní hodnota a ta se může postupně vyvíjet jen v tom, co je jednorázové a individuální, to znamená spojit se se skutečnostmi tak, že se tím stanou kulturními statky. Když tedy vztáhneme individuální skutečnost na všeobecnou hodnotu, nestane se tím druhovým příkladem všeobecného pojmu, ale zůstane významnou ve své individualitě.“ (Rickert 1967: 558) Vývoj historie a kultury je v principu vždy jednorázový a jedinečný oproti změnám v přírodě. I proto lze psát různé historie; změnou hlavních kulturních hodnot se mění obsah toho, co popisují dějiny. Jinak by se nemohly ty samé objekty popisovat jednou jako podstatné a jindy jako nepodstatné. Výběr hodnot, k nimž badatel vztáhne svůj výběr faktů, není podle Rickerta součástí samotné badatelské práce, ale je to vždy v jistém smyslu její předpoklad.

Zatímco Windelband se snažil dichotomii přírody a kultury zachytit především v rovině metodologické a čistě gnoseologické, i když jsme viděli, že i přesto se dopouští její implicitní ontologizace, Rickert v souvislosti s rozbořením rozdílu přírodních a duchovních věd rovnou hovoří nejen o dvou formách poznání, ale i o dvou typech objektů, přírodních a kulturních. Přitom ovšem kulturní typ objektů, kterým odpovídá adekvátní forma historického kulturního poznání, je dán pouze jejich vztahem k hodnotě. Podobně jako Windelband, Rickert připouští možnost zkoumání všech objektů (tedy i knih, kostelů, lidských skupin, atp.) přírodovědným způsobem, který chápe svůj předmět všeobecným způsobem a jako indiferentní vůči hodnotám. Potom ale již nejde, z důvodu výše uvedené definice kultury, o výzkum kulturních objektů. Rickert rovněž výslovně odmítá protiklad těla a ducha, pokud se duch ztotožňuje s psychickým, pro logické dělení věd do dvou hlavních skupin. „Ba je možno přímo říct, že principiální oddělení ducha a těla má význam jen v rámci přírodních věd. Fyzika zkoumá jen fyzické, psychologie jen psychické bytí. Historické kulturní vědy naproti tomu nemají žádný důvod, aby jim záleželo na takovémto principiálním oddělení.(...) Vzhledem k této skutečnosti výraz „duchovní vědy“ vede k omylům, pokud není přesně vymezený pojem ducha.“ (Rickert 1967: 558) Místo tradičního

descartovského dělení světa na *res extensa* a *res cogitans* nabízí jako významnější z hlediska vědy opozici přírody a kultury.

V tomto bodě (výkladu opozice přírody a kultury) se novokantovská argumentace dostává do jistého kruhu. Vychází z motivu kantovského apriorismu, když tvrdí, že metoda tvoří předmět zkoumání. Ovšem na druhou stranu tvrdí, že určité předměty jsou lépe poznatelné specifickou metodou. Tedy že určitý předmět si vyžaduje určitou metodu. Tohoto rozporu si v poněkud jiných věcných i ideologických souvislostech všiml I. S. Kon, pracující s původním německým vydáním Rickertova spisu *Kulturní věda a přírodní věda*:

„Třebaže se Rickert snažil podat svou „metodologii“ vzhledem k obsahu vědy jako apriorní, nic z toho nebylo a být nemohlo. (...) „*Abychom mohli rozdělit vědy na dvě velké skupiny,*“ přiznává Rickert, „*musíme s formálními rozdíly spojit i rozdíly materiální.*“⁶ To už je ústup od „čistého“ metodologismu. V čem tedy záleží podle Rickerta materiální specifická zvláštnost historie? V tom, že předmětem historického bádání není příroda, nýbrž kultura,....“ (Kon 1963: 124)

Takovouto ontologizaci metodologického dělení shledává Kon v Rickertově díle jako postupnou:

„Ačkoli začal pokusem o logickou a gnoseologickou analýzu historického poznání, mění Rickert už ve svém nárysu „*Filosofie dějin*“, napsaném r. 1909, prvopočáteční orientaci a dívá se na filosofii dějin už ne výlučně jako na logiku historického poznání, nýbrž také jako na zkoumání principů historického vznikání. Přitom se ukazuje být nezbytným předpokladem filosofie dějin uznání hodnot tvořících apriorní principy, o které se opírá lidská činnost a možnost jejího poznání.

Dále redukuje Rickert stále více předmět filosofie na teorii hodnot a tyto hodnoty nabývají u něho postupně ontologického charakteru. (...) Příslušné změny byly provedeny i v pozdějších vydáních „*Hranic*“⁷, v nichž se protiklad kultury a přírody stále více stává protikladem ontologickým (proti čemuž měl Rickert dříve námitky). V poslední Rickertově knize „*Základní problémy filosofie*“ pohlcuje ontologická problematika vůbec všechno ostatní. (...)

Tato transformace novokantovské metodologie dějin je nejjasnějším svědectvím jejího bankrotu.“ (Kon 1963: 139 – 140)

Touto pěknou tečkou končí Kon ve své knize kapitolu věnovanou německému novokantovství. I když bankrot je trochu silné slovo, určitý rozpor mezi deklarovaným programem formálního apriorismu a reálným argumentačním postupem v novokantovství nalézt můžeme.

V otázce sociologické interpretace motivů tohoto rozporu však lze s Konem, který hovoří mj. o třídních předsudcích svázaných s idealistickou ontologií, boji proti materialistické teorii odrazu a podobně, souhlasit jen částečně. Daleko pravděpodobnější je, že k ontologizaci opozice přírody a kultury představitelé bádanské školy došly v důsledku snahy konzistentně legitimovat samostatnost sociálněvědního výzkumu. Konečně i v Konově práci lze nalézt pasáže, které této interpretaci nasvědčují: „*„Individuálnízující“ metoda Windelbandova a Rickertova není nic než pokus gnoseologicky a logicky správně pochopit a odůvodnit praxi tradiční historiografie (zvláště školy Rankovy), u níž byla středem pozornosti činnost vynikajících lidí a jejich ideje.*“ píše Kon a pokračuje s odkazem na práci Collingwoodovu⁸, že „*jediné, čeho dosahuje Windelband ve svých úvahách o vztazích mezi vědou a historií, je vytyčení požadavků jménem historiků, aby jim dali pokoj a nechali je pracovat podle svého.*“ (Kon 1963: 125).

Ať už je argumentační rozpor patrný v pracích novokantovců reálný, nebo domnělý, o čemž by nás mohlo přesvědčit jen důsledné přezkoumání jejich prací,

⁶ Kon cituje z 2. Vydání Rickertova spisu *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* z roku 1910.

⁷ Jedná se o další Rickertovo významné dílo *Hranice přírodovědného tvoření pojmů* prvně vydaného r. 1896.

⁸ Jedná se o knihu Collingwood, R., G.. 1946. *The Idea of History*. Oxford. Str. 146

pro které však není v tomto textu prostor ani důvod, užitečným se jeví v tomto bodě obrátit pozornost k W. Diltheyovi. U něj lze nalézt „technické“ řešení diskutovaného problému. Vycházejíce z podobných kantovských pozic jako představitelé badenské školy, jde Dilthey vlastní cestou, i když ve sporu o metodu se jeho zájem stýká se zájmy novokantovců. Pro další vývoj sociologie jsou jeho práce také obecně považovány za významnější než Windelbandovy a Rickertovy.

Diltheyova kodifikace rozdílu přírody a kultury při empirizaci Kantova apriori

Dilthey, který je všeobecně znám jako bojovník proti přírodovědeckým metodám v sociálně vědním výzkumu, však není žádným bojovníkem proti pozitivismu s jeho příklonem ke zkušenostně danému. Spíše naopak. Pro Diltheye mají všechny vědy zkušenostní charakter. Střítecký (1985) píše o Diltheyově celoživotní fascinaci přírodními vědami a vysloveně kladném vztahu k pozitivismu. Budování pozitivní vědy, založené na empiricky daném a dostupném, je jednou z hlavních motivací Diltheyova snažení.

Jeho druhou velkou inspirací je německá romantika a zájem o studium duchovního světa člověka. Dilthey jednak studoval v semináři Rankově a dále byl autorem prací o Schleiermacherovi, Hamannovi, Novalisovi a Holderlinovi. Diltheyovým cílem je pochopit člověka v jeho sebeuvědomění. Ať německá romantika nebo Diltheyova zakotvenost v práci historické jej vedly argumentačně k chápání člověka jako bytosti historické minimálně vzhledem k duchovním obsahům kultury.

Pozitivistické intence a zájem o duchovní svět člověka nutně Diltheye vedly k zájmu o metodu takového zkoumání. Tento zájem a nepřehlédnutelnost Kantova intelektuálního výkonu jej vedly k práci, kterou řada autorů označuje jako kritiku historického rozumu. Dilthey přichází v podstatě s projektem opakování Kritiky čistého rozumu se zaměřením na společenské vědy. Pozitivistickou tendencí je, že místo formálně racionálního subjektu poznání dosazuje člověka a obsahy jeho vědomí. V Úvodu do duchovních věd poznamenává, že „V žilách poznávajícího subjektu zkonstruovaného Lockem, Humem a Kantem teče ne reálná krev, ale zředené fluidum rozumu jako pouhé myšlenkové činnosti.“⁹ Dilthey přichází s projektem empirického nalezení lidských poznávacích forem, které Kant vymezil jako apriorní. Analýzu Diltheyovi empirizace Kantova apriori, centrované kolem časového rozměru lidské poznávací aktivity, provedl z našich badatelů Střítecký (1985) a není důvodu se jí na tomto místě podrobněji zabývat. Navíc by nás tato jistě zajímavá problematika vyvedla mimo stanovené hranice zájmu této studie. Důležitější je stručně představit Diltheyův argumentační postup, který ve svém důsledku stanovuje hranici mezi přírodou a kulturou.

Filosofickým základem Diltheyova pozitivistického empirismu je stanovisko fenomenalismu. „Vše co je mi dané, stojí pod nejvšeobecnější podmínkou, že je faktem mého vědomí. Předmět, věc je jen pro vědomí a ve vědomí.“ (Dilthey 1980) Podle Diltheye musíme vycházet z toho, že „nejprve jsme my daní sobě samým, a to úplně bezprostředně“. (Dilthey 1980) Dilthey hledá cestu tohoto subjektu k jiným lidem (kterak od Já dojt k Ty a jak vůbec rozpoznat Já) a potažmo k vnější realitě jako takové. Základ takového překlenutí shledává v prvotní existenci volního impulsu Já, které naráží na odpor vnějšího světa.

⁹ Citováno podle Kon 1963: 84

Takto započatý výzkum lidské poznávací mohutnosti (tematizací impulzu a odporu) jej vede k další zevrubnější analýze pojmu zkušenosti, která je a má být základem každého pozitivního empirického vědění. Ve druhé kapitole knihy Úvod do duchovních věd Dilthey podává kritiku přenesení k kritérii vědeckosti z oblasti přírodovědy na poznávání historicko-společenské skutečnosti. Pro ustavení samostatných duchovních věd podle něj stačí, že se vydělila oblast skutečnosti daná primárně ve vnitřní zkušenosti, byť v jisté návaznosti na zpracování smyslových dat. „... vzniká osobitá oblast zkušeností, která má svůj samostatný původ a materiál ve vnitřním zážitku, a která je, přirozeně, předmětem zvláštní empirické vědy. A dokud nikdo netvrdí, že je schopen souhrn vášní, básnické tvorby a tvůrčího myšlení, který označujeme jako Goetheho život; vyvodit ze stavby jeho mozku a těla a tak ho učinit pochopitelnějším, nebude se popírat samostatnost takové vědy.“ píše Dilthey. (Dilthey 1967: 568)

Vyúsťuje v rozdělení zkušenosti na vnější a vnitřní a dochází ke svému známému závěru, že společnost je proud dění, jehož faktické stavy jsou nám srozumitelné zevnitř. V Úvodu do duchovních věd píše:

„**Příroda je nám cizí.** (...) **Naším světem je společnost.** (...) Obraz jejího stavu jsme nuceni ovládat v stále živých **hodnotových soudech** a aspoň v představě ho neustále úsilím přetvářet. To vše vtiskává studiu společnosti určité základní rysy, kterými se pronikavě liší od studia přírody.

(...) ...já sám, který sebe zažívám a poznávám zevnitř, jsem součástí tohoto společenského tělesa a (...) ostatní součásti jsou mi rovnorodé, tedy pro mne stejně pochopitelné ve svém nitru.

Rozumím životu společnosti. (...)

Vnímající jednotkou, která působí v duchovních vědách je **celý člověk**: velké výkony v nich neplynou jen ze síly inteligence, ale z **velikosti osobního života**. Tuto duševní činnost přitahuje a uspokojuje to, co je **jedinečné a skutečné** v tomto duchovním světě (...) - a s **vnímáním je** pro ni **spojená praktická tendence v hodnocení**, ideálu, pravidle.“ (Dilthey 1967: 586-587, zvýraznil D.J.)

Mnou zvýrazněné pasáže ukazují na klíčové body Diltheyovy argumentace. Každý člověk je součástí společenského tělesa. Protože je každý sám sobě dán bezprostředně (viz Diltheyovu větu fenomenality), je mi dána bezprostředně i společenská skutečnost. Protože pro každé Já je skutečnost konstruována jako následek výchozího impulsu, kterému odpovídá adekvátní forma odporu, je nutnou součástí poznání společnosti v aktu sebepoznání setkání s vůlí která něco chce, tudíž vybírá a hodnotí. Ani samotný poznávací akt není této složky zbaven, ten kdo poznává, však není žádný „subjekt, jemuž v žilách koluje zředěné fluidum rozumu jako pouhé myšlenkové činnosti“, ale „celý člověk“ – tj. i člověk hodnotící. Proto velké objevy v této sféře nelze redukovat na racionální výkony lidského mozku, ale jsou spjaty s velikostí osobního života. Vědění se v této oblasti realizuje rozuměním, které je nejvhodnějším způsobem uchopení jedinečné povahy kulturního bytí.

Dilthey se propracovává k specifické koncepci vnitřní zkušenosti a nazírání. I když celá koncepce vypadá jako blízká introspektivnímu postupu Husserlovy fenomenologie, není tomu tak. Důležitým bodem ve kterém se jejich metodické úvahy liší je Husserlova transcendentální redukce, s níž by Dilthey pravděpodobně nesouhlasil. Při „epoché“ zaujímá fenomenolog (modelově) mimosvětskou pozici a jako nestranný pozorovatel přihlíží proudu zážitků podobně jako nezaujatý filmový kritik při návštěvě biografu.¹⁰ Oproti tomu

¹⁰ Na problematičnost tohoto modelu upozornil ze sociologů A. Schutz, který také provedl kritiku Husserlova řešení. Z našich autorů potom např. J. Patočka. Není však v zájmu tohoto textu problematiku Husserlovy introspektivní metody rozebírat, to jsem koneckonců učinil již na jiném místě.

Diltheyův pozorovatel je zároveň aktér a nelze jinak. Vnitřní zkušenost není přístupná čistě jen nazíráním ve smyslu nehodnotící kamery, ale také ve volných aktech hodnocení, tvorby ideálu a pravidel.

Takto založenou poznávací mohutnost shrnuje Dilthey v konceptu rozumění, jako specifickém způsobu průniku do společenské kulturní skutečnosti.

Na základě analýzy zkušenosti, přechází Dilthey k typologii soudů, s nimiž operuje sociální věda – hodnotových, faktuálních a abstraktních (teoretických). „Fakty, teorémy, hodnotové soudy a pravidla – duchovní vědy jsou složeny z těchto tří tříd výpovědí.“ Důležitou a nejzajímavější kategorií jsou hodnotové soudy, které jsou vlastní duchovědám. To proto, že zakoušení společnosti je spojeno s praktickou tendencí, ideálem, pravidlem. Dilthey tak uznává pro oblast společenských věd produkci hodnotových soudů. Propojení těchto tří úrovní však není na bázi nějaké formalizované logiky, ale skrze „tvůrčí fantazii“ – syntézu plynoucí z celkové životní aktivity člověka.

Rozdíl přírodních a kulturních věd je založen na rozdílu dvou typů zkušenosti. Společnost poznáváme skrze vnitřní zkušenost, která je základním typem zkušenosti, v níž je důležitá i volná složka. Vnitřní zkušenost je prvotní, předteoretická, je to základní způsob danosti světa. Je to zážitek mne samotného a zároveň společnosti, jíž jsem součástí. Vnější zkušenost je zkušenost bez hodnotícího rozměru vyjadřované soudy faktickými a teoretickými.

Těmito dvěma typům zkušenosti přináležejí dvě formy skutečnosti. Svět společnosti a kultury a svět přírody. A těmito dvěma formám odpovídají i dvě vědy – přírodní a kulturní. Rozdvojením pojmu zkušenosti Dilthey stanovuje rozdíl přírody a kultury věrný novokantovskému stanovisku priority metody před předmětem bádání.

Základní kroky Diltheyova argumentačního postupu při empirizaci Kantova apriori shrnuje Střítecký (1985) a je užitečné je reprodukovat i pro potřebu poznání Diltheyova způsobu kodifikování opozice příroda - kultura.

1) První komponent je Diltheyův historismus. Lidský život i poznání je chápáno jako principiálně časové. Lidská existence a zkušenost má časovou strukturu. Lidský život je plynutí, jehož konkrétním stavům je možné porozumět jen v kontextu časového proudu v němž se odehrává. Rozumění se přitom stává v Diltheyově i novokantovském případě specifickým způsobem poznání jedinečné události (kultury), který neztrácí nic na vědeckosti a zároveň je v kontrastu ke kvantifikujícím metodám exaktních věd.

2) Empirismus - základ všech věd a lidského poznání vůbec tvoří zkušenost. U Diltheye však pojem zkušenosti získává specifický obsah. Smyslovou zkušenost rozšiřuje na zkušenost vnitřní. Tu potom definuje pomocí pojmu prožívání, tvořící základ rozumění.

3) Prvek transcendentalismu – Diltheyovi jde o původní, bezprostřední zkušenost, která je transcendentální v tom smyslu, že předchází každé teorii, tedy i svému reflexivnímu uchopení.

Chceme-li se dobrat nějaké shrnující výpovědi o způsobech, účelu a výsledcích kodifikace rozdílu přírody a kultury ve sporu o metodu, bude vhodné začít stručným srovnáním základního syžetu jednotlivých diskutovaných pozic vzhledem k tématu přírody a kultury.

Dichotomie příroda – kultura je u Windelbanda kladena především jako formálně-metodologická záležitost. Windelband vidí dichotomii přírody a kultury jako problém dvou různých analytických přístupů k jedné a téže skutečnosti, ovšem jak bylo ukázáno, dopouští se už určité implicitní ontologizace metodologického konceptu.

Rickert hovoří přímo o dvou typech objektů (přírodní a kulturní); jde již o postupnou ontologizaci původně metodologického konceptu a rozpracování konceptu dvou odlišných sfér skutečnosti.

Dilthey asi nejdůsledněji ze všech zůstává věrný kantovskému motivu priority metody před předmětem výzkumu (metoda tvoří předmět). Dospívá k novému pojmu rozdvojené zkušenosti a tím i skutečnosti.

I přes rozdílnost jednotlivých přístupů, všichni tři shodně směřují, skrze rozehrání šachové partie příroda–kultura, k osamostatnění společenských věd, dokonce je staví do protikladu k vědám přírodním. To je diametrálně odlišný přístup, než v případě Comtova projektu jednotné vědy¹¹, jejíž královnou bude sociologie. Podobným (comtovským) způsobem uvažovala celá řada tehdejších teoretiků vědy, i když o postavení sociologie jako královny už tak rozšířený konsensus nepanoval. Také všichni naši zúčastnění se deklarativně snaží udržet koncepci jednotné vědy. Ovšem tato jednota je často nalézána na tak obecné úrovni, že její zdůrazňování téměř ztrácí své opodstatnění.

Toto osamostatnění se odehrává především v rovině metodologické a lze říci, že dichotomie příroda - kultura posloužila k formulaci kvalitativního paradigmatu v sociálně vědním výzkumu.

Z hlediska současné sociální vědy tak došlo k položení základů kvalitativního metodologického paradigmatu – rozumění není spekulativní pojetí skutečnosti, ale specifická *vědecká* metoda poznání, která je

- a) odlišná od kvantitativního způsobu exaktních věd a
- b) nejvhodnější při zkoumání sociální reality oproti zkoumání přírody.

Kodifikace ontologické rozdílnosti přírody a kultury ve sporu o metodu duchovních věd tak posloužilo k legitimizaci kvalitativních výzkumných technik v sociálně vědním výzkumu. Tento vztah funguje obousměrně; rozdílnost přírody a kultury legitimizuje kvalitativní sociálně vědní výzkum a kvalitativní paradigma zpětně posiluje hranici mezi přírodou a kulturou. V epistemologickém boji o kontrolu vědění nad společností se ukazuje způsob kladení opozice přírody a

¹¹ Comtova představa hierarchického uspořádání věd nebyla zdaleka ojedinělá. Problematické uspořádání věd bylo věnováno na přelomu 19. a 20. století mnoho popsaného papíru, kde se řešilo, zda biologie patří před nebo za fyziku a psychologie před nebo za sociologii apod. . U nás významným autorem úvah o „logice věd“ byl např. Masaryk. Proto je přístup novokantovců značně inovativní. Že jsme dnes zvyklí chápat „humanities“ v protikladu ke „sciences“ je mimojitě výsledkem diskutovaných epistemologických úvah.

kultury ve sporu o metodu duchovních věd jako významný tah ve prospěch samostatných společenskovedních disciplín.

Při kodifikování rozdílu přírody a kultury se jako klíčovou u všech tří autorů ukazuje kategorie hodnot a hodnocení.

Ve Windelbandově textu diskutovaném výše v této studii sice žádné jasné formulace podporující tento závěr nenalezneme, ale dostatečný podklad pro uvedené tvrzení poskytuje jiná Windelbandova práce sborníkového charakteru *Preludia*. V kapitole nazvané *Normy a přírodní zákony* se podrobně zabývá analýzou vztahu jedněch k druhým. Normy rozebírá jako pravidla hodnocení skutečnosti a píše, že „říše svobody je v říši přírody tou provincií, ve které platí jen norma: je naší úlohou a naším štěstím usídlit se v ní.“ (Windelband 1967b: 523). Normy a s nimi spjaté hodnocení je záležitostí společenské skutečnosti, nikoli skutečnosti přírodní.

Pro Rickerta je hodnota charakteristický a dokonce klíčový rys kultury, vymezující kulturní skutečnosti proti skutečnostem přírodním (viz jeho rozlišení hodnot a vztahování se k hodnotě).

Dilthey nalézá hodnotící složku jako nutnou charakteristiku samotného aktu poznání. V rozboru typologie soudů duchověd (konstatování fakt, teoretické závěry, hodnotící soudy) připisuje duchovním vědám právo operovat i se soudy hodnotícími.

Tradiční descartovský protiklad těla a ducha ve významu vnější svět objektů a vnitřní svět lidského nitra odmítají jako irelevantní pro gnoseologickou problematiku dělení věd. To platí i pro Diltheye, protože sebezkoumání a pojem vnitřní zkušenosti neomezují na nějakou „čistou myšlenkovou činnost“, ale na zážitek v proudu života.

Místo toho postulují rozdíl přírodní a společenské(historicko kulturní) skutečnosti s důrazem na rozdílnost objektů i metody jejich zkoumání.

Brněnské reminiscence novokantovské opozice přírody a kultury

S vlivem novokantovství a metodologických diskusí z přelomu století se v nově se formující sociální vědě setkáváme ve dvou významných příkladech. První představuje Brněnská normativní škola právní a především František Weyr. Druhým je teoretická i organizační práce zakladatele brněnské sociologie I. A. Bláhy. V následujícím textu se budu věnovat především I. A. Bláhovi. O normativní teorii F. Weyra, která dosáhla mezinárodního významu i ohlasu, učiním jen několik stručných poznámek, které se vztahují k našemu tématu.

Weyr vychází z novokantovského rozdílu metod zkoumání. Ve svém základním spisu *Teorie práva* (1936) píše:

„Způsob přírodovědeckého nazírání a poznávání není však jediný. Lidskému intelektu jsou vedle pojmů příčiny a účinku, jimiž vysvětluje se dění ve světě vnějším (přírodě) pomocí zákona kauzálního, vrozeny ještě jiné, stejně originární pojmy, které v oblasti přírodovědeckého poznání nemají žádného smyslu a významu. Takovými pojmy jsou například norma, povinnost, trest, vina atd. Již tato skutečnost nezvratně nasvědčuje tomu, že přírodovědecké (kauzální) poznávání není jediným.“

Metodologické úvahy nutně doprovází i jistá tvrzení ontologická.

„... věc o sobě zůstává arciť velmi obtížným a v jistém směru i antinomickým pojmem, (...) Její jediná vlastnost, kterou jí jako takové můžeme připsat, je „danost“, tj. právě vlastnost být

předmětem poznání. Tato danost nijak nespadá v jedno s pojmem existence či skutečnosti. Neboť „skutečným být“ znamená být předmětem poznávání *kauzálního* (přírodovědeckého), a nikoliv poznání *vůbec*. (...) Obdobou přírodovědecké existence (skutečnosti) v oboru normativním je platnost (...), jinými slovy: povšechná danost (Gegebenheit) jeví se z hlediska kauzálního jako existence (skutečnost), z hlediska normativního jako platnost. Příroda (jako taková) *existuje*, norma *platí*. Dokázat to, je nemožné, ... (Weyr 1936: 24)

Nebudu na tomto místě rozebírat a převypravovávat Weyrovy argumenty.¹² Pro potřebu našeho zájmu je důležité si uvědomit, že vycházejíc z novokantovského rozdílu přírody a kultury, respektive z jejich metodologických závěrů, které přenesl na pole právní teorie, položil Weyr základy „nového paradigmatu právního myšlení“ (Večeřa 2001: 31), včetně jeho institucionální podpory a zakotvení. To představoval seminář na brněnské právnické fakultě, ze kterého vzešla většina pozdějších docentů a profesorů teorie práva brněnské právnické fakulty a dále mezinárodní vědecký časopis, který Weyr v Brně ve spolupráci s H. Kelsenem z Vídně založil. Jeho cílem bylo propagovat normativní teorii na mezinárodním vědeckém fóru. Časopis *Mezinárodní revue právní teorie* byl psaný německy a francouzsky, dosáhl poměrně brzy mezinárodního ohlasu i příspěvků, za druhé světové války však zanikl.

Sociální introspekce In. A. Bláhy¹³

U Bláhy není přímá vazba na novokantovce ve výstavbě teorie, tak jako je tomu v případě Weyrově, nicméně je třeba zmínit dvě problémové oblasti, které s novokantovským kladením problematiky úzce souvisí. 1) Vazbu na novokantovskou tematizaci dichotomie příroda a kultura lze vystopovat především v metodologické rovině - v jeho metodě sociální introspekce 2) druhou rovinou v níž se Bláha stýká se snahami novokantovců je problematika hodnot a role hodnotících soudů v sociální vědě, ovšem argumentačně nevychází čistě z jejich pozic, ale spíše z Comta a Masaryka, i když je v některých ohledech blízký Diltheyovu řešení propojení tří typů soudů (faktuálních, teoretických, hodnotících) v sociálních vědách.

Bláhova studia u Durkheima v Paříži a u Masaryka v Praze měla celkově silnější vliv na jeho sociologickou práci než vlivy ostatní, a to zejména v počátcích Bláhovy tvorby, než formuloval svou vlastní obecnou sociologickou teorii („federativní funkcionalismus“). Z počátku je jeho sociologická metodologie jasně orientována na Durkheima. Durkheimova sociologie je vztažena k realitě skutečně pozitivně jako přírodní vědy. V požadavku zkoumat sociální jevy jako věci je obsažen jeho metodologický naturalismus, postupující vědeckou empirickou metodou po vzoru přírodních věd. S jeho stanoviskem se Bláha v první polovině své sociologické dráhy plně ztotožňuje, v otázce metody je objektivistou durkheimovského typu. V článku "O sociologických metodách" se můžeme dočíst, že „Nejvyšší stupeň vědecké přesnosti podává číslice, statistika.“ (Bláha 1912: 75), a v podaném výčtu sociologických metod uvádí vedle pozorování, při němž „Pozorovatel musí být naprosto nestranný.“ (Bláha 1912: 75), také dotazník, experiment, historickou a srovnávací práci vedoucí k indukci

¹² Klíčové texty F. Weyra a dalších představitelů brněnské školy normativní právní teorie lze nalézt ve sborníku O. Weinberga a V. Kubeše (2003); osobnost, život i genezi díla F. Weyra zachytil ve své knize M. Večeřa (2001); diskusi místa normativní teorie z pohledu soudobého právního myšlení zachycuje sborník ze stejnojmenné konference v redakci T. Machalové (2003)

¹³ V případě Bláhovy sociální introspekce vycházím ze svého zatím nepublikovaného textu „Sociální introspekce In. A. Bláhy a Wittgensteinův argument proti soukromému jazyku. Poznámky k introspektivnímu přístupu v sociálních vědách.“

zákonů, což jsou formulace zcela v duchu metodologického naturalismu, i když přiznává indukovaným sociálním zákonům spíše pravděpodobnostní charakter.

Ve dvacátých letech k těmto Durkheimovským požadavkům Bláha připojuje opatrně tvrzení, že k plnému poznání sociálních jevů nestačí objektivní pozorování, protože společnost existuje jedině skrze nás, jedině skrze jedince myslí, cítí, tvoří (Bláha 1921).

„Třebas hledisko objektivní jest tak nesmírného významu, že bez něho ustanovení sociologie jako vědy zdá se nesmyslným, přece samo nestačí. Právě proto, že svět a život sociální není nám jen vnějškem, nýbrž je částí nás samých, (...) nestačí k jeho poznání jen nazírací inteligence, nýbrž vnímavá mohutnost, jak už Dilthey správně poznal (...) jest tu celý člověk.“ (Bláha 1921: 178)

Bláha se tak s odkazem na Diltheya a znalostí prací novokantovců postupně propracovává k novému noetickému stanovisku, jehož výrazem se stává právě sociálně introspektivní metoda.

Metoda sociální introspekce

Skutečnost, že poznání společnosti se nutně opírá o žití ve společnosti, respektive prožívání společnosti, zakládá podle Bláhy rozdíl přírodních a duchovních věd a možnost uplatnění introspektivní metody v nich. To ale nikterak nebrání přiřadit svět psychický a sociální k ostatní přírodě, jako její případ složitější a s novými vlastnostmi. V rámci logiky věd zůstává Bláha věrný Comtovskému a Masarykovskému pojetí vědy.

V celkovém pojetí společnosti se projevuje silně Bláhova vazba na Durkheima, který společnost vidí především jako psychickou realitu vzniklou z interakce (srov. např. Durkheim 1998: 17 – 48 a Bláha 1968: 9 – 43). Bláha hovoří o vzniku kvalitativně nové My-psychičnosti plynoucí přirozeně z pouhé nutnosti agregovaných lidí se nějak organizovat, vstupovat do sociálních vztahů. Následující citace ukazuje Bláhovo chápání sociální reality jako reality v principu psychické, ale nejen to. Také dokumentuje překročení durkheimovského naturalismu směrem ke kvalitativnímu pojetí v intencích Diltheyova rozpracování pojmu zkušenosti (viz pasáže vztahující se k povaze Diltheyova empirismu a jeho typologie soudů s nimiž operuje sociální věda).

„Jev sociální, toť rozumový, citový i snahový **prožitek** v té části rozumovosti, citovosti a snahovosti, jež jest všem společná a zorganizováním, sspolečenštěním stává se psychičností novou, tvořivou, tvůrkyní sociálních svazků a soustav (právo, věda, atd.).“ (Bláha 1921: 179)

Psychické záležitosti nejsou měřitelné, ale spíše prožitelné. Prožitek sociologa při poznávání sociální reality se však liší od běžného prožitku člověka, který nezachycuje jsoucno v jeho obecné platnosti proto, že poznání neodsubjektivnil do vědeckého pojmu. Naproti tomu jedinci vědecky vyškolenému v kritickém myšlení a pracujícím s vědeckými pojmy, které shrnují objektivní (nadindividuální) zkušenost společnosti, se podaří lépe toto subjektivní stanovisko překonat a

„... nad jsoucno vystoupit, přehlédnout z této výše jeho zákonitý řád, jeho obecný smysl. Podařilo se mu dospět k poznání vědeckému, objektivnímu. Ale zároveň si uvědomuje, že poznání jeho není ještě úplně, že musí znovu sestoupit ke jsoucnu a žít je znovu, ale nikoli už v duchu svém, jak to činí prostý lid, nýbrž v duchu jsoucna v jeho **objektivní** povaze a platnosti.“ (Bláha 1921: 180)

Na tomto Bláhově závěru si povšimněme dvou věcí. Za prvé je zde **prožitek** pojímán jako prostředek **objektivního poznání** a dále takovýto prožitek **zavazuje k dalšímu jednání**, kterým je proces poznání završen. Není na tomto místě nutné přezkoumávat platnost Bláhových závěrů v otázce objektivní a praktické

závažnosti introspektivního poznání, ani podrobně rozebírat jeho argumentační postup. Pro účel této studie je důležitější ukázat filiace s výše diskutovanými autory zapojenými do sporu o metodu.

Prožitek jako zdroj objektivního vědeckého poznání je velkým tématem jak novokantovců, tak zejména Diltheye. Kategorie rozumění se stává v jejich podání součástí vědecké metodologie (není možné zde diskutovat zda oprávněně nebo neoprávněně) sociálních věd. Stejně tak je to s Bláhovým „sociologickým prožitkem“ v případě sociální introspekce. Teoretické problémy objektivnosti takového poznání vedly v případě k Bláhy k odmítnutí pojetí objektivnosti jako na člověku nezávislé kvality předmětu. Objektivní (tvrzení) je pro něj především nadindividuální nikoli nezávislé na člověku jako takovém. Vědecká pravda je pro Bláhu objektivní především díky překračování parciálního postoje směrem k nadindividuálnímu (střetem parciálních názorů v dialogu) a tím objektivnímu.

Teoretická reflexe je v případě sociologa spojena s praktickým činem. V tento závěr ústí Bláhovo řešení problematiky, že sociální vědec je součástí zkoumaného procesu. Sociologii jako vědu lze od sociologie jako praxe odlišit jen uměle. Neboť obojí je sjednoceno v postavě sociologa, který sociální svět poznává nejen rozumem, ale zároveň citem prožívá a hodnocením chce.

Bláhovým postojem v tomto bodě jasně prosvítá Diltheyovské schéma propojení tří úrovní soudů, s nimiž operuje sociální věda. Přiznáním kompetence formulovat v rámci sociologie hodnotící soudy o společenském dění se stýkají intence Bláhy a Diltheyovy s Comtovými přesto, že metodologické pozice prvně jmenovaných se formovaly právě v opozici ke Comtovskému pozitivismu s jeho metodologickým naturalismem.

Závěrem bych ještě schematicky zdůraznil některé důsledky a souvislosti, které mělo Bláhovo oživení motivů sporu o metodu.

Dichotomizace kultury a přírody u Bláhy nabývá rozdílu mezi světem přírody a společnosti, která si pro adekvátní poznání vyžaduje specifické metodologie (sociální introspekce). I když u Bláhy nenalezneme rozsáhlejší diskusi dichotomie příroda – kultura, je z jeho textů patrné, že přijímá novokantovské dělení přírodních a duchovních věd a řadu jejich argumentačních prvků.

Bláhovo řešení problematiky hodnot, které se projevuje v souvislosti s jeho introspektivní metodou, jej vedlo k formulacím o hodnotící roli a kompetenci sociologie v duchu Diltheyových závěrů. V tom spočívá i jádro tzv. sporu mezi brněnskou a pražskou sociologickou školou, která vycházela metodologicky z Weberova konceptu nehodnotící sociologie. Alespoň Bláha k tomu poznamenává:

„Sociologové ze školy pražské stojí na stanovisku, že sociolog má prostě jen konstatovat, zjišťovat, vysvětlovat, a že se má uvarovat soudů hodnotících. (...) Naproti tomu sociologové ze školy brněnské, vycházejíce ze stejné zásady, ..., přece jen připouštěli, že sociolog, právě proto, že on vidí lépe, hlouběji a přesněji do procesů sociálního dění a že v důsledcích toho může spolehlivěji vyvozovat vztaženosti mezi tím, co jest, a tím, co býti má, jest především oprávněn (...) formulovat (...), pro potřeby praktiků příslušné vědecky podložené soudy o sociálním dění. A nejen, že je k tomu oprávněn, nýbrž že je to i jeho sociální a mravní povinností.“ (Bláha 1939: 145 – 146)

Diltheyovská argumentace ve prospěch hodnotící kompetence sociologie byla tak u Bláhy dovedena ke svému radikálnímu závěru. Tento moment nabyl svého institucionálního naplnění ve vytvoření brněnské katedry sociologie a ve snahách o zřízení Vysoké školy sociální. Vysoká škola sociální byla koncipována právě

jako škola pro praktické sociology. O tom svědčí například i fakt zjištěný historiky moravského vysokého školství, že ve snahách o její zřízení figurovali vedle sociologů stejnou měrou lidé z fakulty lékařské. (Pulec, Urbášek 2003) Osudy této instituce, ztělesňující představu o praktickém poslání sociologické disciplíny, však přesahují rámec a kapacitu této studie a představují potenciální předmět dalšího bádání.

Literatura:

Bláha, In., A. 1912. „O sociologických metodách.“ *Studentská revue.*, str 74 – 78, 138 – 142.

Bláha, In., A. 1921. „Subjektivism v sociologii.“. *Ruch filosofický.* roč. I. str. 175 – 181.

Bláha, In.,A. 1939. „Osobnost a dílo E. Chalupného.“ *Sociologická revue.* Roč. X., str 143 – 158.

Bláha, In., A. 1968. *Sociologie.* Praha: Academia.

Cuin, CH., Gresle, F. 2004. *Dějiny sociologie.* Praha: Slon.

Dilthey, W. 1967. „Úvod do duchovných vied.“ In: Hruškovský, I., Zigo, M. (eds.). 1967. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo.* Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry. Str. 565 – 606.

Dilthey, W. 1980. *Život a dejinné vedomie.* Bratislava: Práce.

Durkheim, E. 1998. *Sociologie a filosofie.* Praha: SLON.

Hruškovský, I., Zigo, M. (eds.). 1967. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo.* Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry.

Kolektiv autorů. 1982. *Dějiny buržoazní sociologie 19. a začátku 20. Století.* Praha: Svoboda.

Kon, I. S. 1963. *Kritický nástin filosofie dějin 20. století.* Praha: Nakladatelství politické literatury.

Místo normativní teorie v soudobém právním myšlení. K odkazu Františka Weyra a Hanse Kelsena. 2003. Sborník z mezinárodní konference konané ve dnech 27. – 28. září 2001 v Brně, Právnická fakulta MU Brno. Brno: Masarykova univerzita.

Pulec, J.; Urbášek, V.. 2003. *Kapitoly z dějin univerzitního školství na Moravě v letech 1945-1990.* Brno

Rickert, H. 1967. „Kultúrna veda a prírodná veda.“ In: Hruškovský, I., Zigo, M. (eds.). 1967. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry. Str. 543 – 560.

Střítecký, J. 1985. *Dějiny a dějinnost*. Brno: Univerzita JEP.

Večeřa, M. 2001. *František Weyr*. Brno: Masarykova univerzita.

Wallerstein, I. a kol.. 1998. *Kam směřují sociální vědy? Zpráva Gulbenkianovy komise o restrukturaaci sociálních věd*. Praha: Slon.

Weyr, F. 1936. *Teorie práva*. Brno-Praha: Orbis.

Windelband, W. 1967a. „Štrasburský rektorský prejav 1894.“ In: Hruškovský, I., Zigo, M. (eds.). 1967. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry. Str. 524 – 537.

Windelband, W. 1967b. „Preludiá.“ In: Hruškovský, I., Zigo, M. (eds.). 1967. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry. Str. 501 – 523.

Weinberg, Kubeš (eds). 2003. *Brněnská škola právní teorie. (normativní teorie)*. Praha: Karolinum.